

Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity
Katedra sociologie

Masaryk a občanské náboženství

Bakalářská práce

Šárka Michková

Vedoucí práce: PhDr. Roman Vido, Ph.D.

UČO: 363948

Obor: Mezinárodní vztahy - Sociologie

Imatrikulační ročník: 2009

Brno 07. 05. 2012

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně, jen s použitím uvedené literatury.

V Brně, dne 07. 05. 2012.

.....
Šárka Michková

Děkuji panu PhDr. Romanu Vidovi, Ph.D. za vedení bakalářské práce.

Obsah

Úvod.....	5
1 Vývoj konceptu občanské náboženství	6
1.1. Předchůdci konceptu občanského náboženství	6
1.2. Bellahův koncept občanského náboženství.....	8
1.3. Americká debata.....	11
2. Zobecnění konceptu	12
3 Paralely Masarykova myšlení a občanského náboženství.....	14
3.1. Vnitropolitická a společenská situace první republiky a Masarykovy reakce na ni	15
3.2. Osobnost Masaryka	16
3.3. Masarykovo náboženství.....	18
4 Masarykovo myšlení perspektivou občanského náboženství.....	20
4.1. Odkaz k všeobecně sdílenému smyslu národní historie a dějin	20
4.2. Vztažení společnosti ke sféře absolutního významu	26
4.3. Společnost a komunita jako v nějakém smyslu zvláštní	27
4.4. Víze propojení národa dohromady v integrovaný celek	28
4.5. Soubor přesvědčení, hodnot, rituálů, ceremonií a symbolů navozující smysl jednoty	31
Závěr.....	32
Seznam literatury.....	34
Jmenný rejstřík	38
Anotace.....	39
Abstract	39

Úvod

Revoluční devatenácté století a krvavá první světová válka. V kontextu těchto událostí se vyvíjelo národní vědomí československé společnosti, které vedlo po válce ke vzniku první společné a samostatné republiky Čechů a Slováků. Došlo k početným společenským a politickým změnám, jejichž rychlý sled za sebou nechával spoustu otevřených otázek. V době radikální proměny mezinárodní situace, v níž bylo díky vítězství Wilsonových myšlenek a uznáním práva na sebeurčení umožněno osamostatnění malých evropských národů, se do čela Čechů a Slováků postavil muž, který je dodnes mnoha lidmi považován za národního otce zakladatele – Tomáš Garrigue Masaryk. Masaryk však zdaleka nebyl jen politikem. Možná spíše než politikem bychom ho měli nazývat filosofem a sociologem, který ve svém rozsáhlém díle představil své názory a úvahy. Věnoval se mimo jiné otázce české společnosti, její historii a náboženskému životu, vytvořil vlastní politický program.

Jeho dílo a život se staly předmětem nesčetného množství článků a publikací. Mnoho již vydaných prací o Masarykovi poskytuje popis jen určitých oblastí jeho myšlení a filosofie. Zaměření pozornosti na určitou oblast Masarykova myšlení často neumožňuje reflektovat propojenost a koherenci jeho myšlenek, životních událostí a činů. V této práci chci komplexnost jeho myšlení a činů zachytit způsobem, který dosud nebyl na Masarykovo dílo aplikován. Vycházím z předpokladu, který předložil Syllaba (1992: 10), že Masaryk svým působením překračoval hranice běžné politiky svým preferováním humanitních ideálů ve všech jejích aspektech, a že ve svém tázání postupoval se zapojením širokého spektra témat a do hloubky sahajícími úvahami. K zachycení této specifčnosti a komplexnosti Masarykova působení využiji konceptu občanského náboženství, formulovaného Robertem Bellahem téměř třicet let po Masarykově smrti. Předpokládám, že vybraný koncept poskytne nový úhel pohledu na Masarykovo myšlení a umožní propojit různá témata, jimž se věnoval.

Práce je teoretickou statí, jejímž cílem je interpretace Masarykova myšlení pomocí konceptu občanského náboženství. V první části práce poskytne základní přehled o vývoji konceptu samotného a popíše jeho význam, s nímž budu nadále pracovat. V druhé části popíše, proč považuji za vhodné interpretovat Masarykovo myšlení právě pomocí vybraného konceptu. Ukážu, že mě k tomu vedou jak okolnosti vzniku první republiky a Masarykovo postavení v ní, tak i Masarykův osobní život. Popíše také Masarykův postoj k náboženským otázkám, který je vzhledem k občanskému náboženství podstatný. V poslední části se již budu

plně věnovat Masarykovu myšlení, které budu popisovat perspektivou jednotlivých prvků občanského náboženství.

1 Vývoj konceptu občanské náboženství

Velkou americkou debatu o občanském náboženství rozpoutal Robert N. Bellah svým dnes již slavným článkem *Civil religion in America*. Debata se začala rozvíjet od konce šedesátých let dvacátého století a přetrvala více než tři dekády. Ačkoli byla přímou reakcí na článek Roberta N. Bellaha a jeho výklad občanského náboženství, tento termín se objevil již mnohem dříve v myšlení starších autorů. Jejich pojetí se od Bellahovy definice více či méně odlišovala. Pro snadnější orientaci a konceptuální jednoznačnost této práce považuji za vhodné stručně popsat myslitele užívající konceptu¹ i termínu občanského náboženství, z nichž Bellah mohl částečně čerpat, a následně nejvýznamnější účastníky americké debaty reagující na Bellahův koncept.

1.1. Předchůdci konceptu občanského náboženství

Dle Cristi a Dawsona (2007: 269) lze zmínky o občanském náboženství vystopovat až do období klasické antiky. Nicméně za prvního autora, který pojem občanské náboženství ve svém díle použil, je všeobecně považován Jean Jacques Rousseau (Cristi 2001: 6, Bellah 2005, Gehrig 1981: 51). Ačkoli se některé podobné úvahy dřívějších myslitelů s Rousseauovými shodovaly², žádný z nich nedošel k termínu občanské náboženství.

Thomas Hobbes se zabýval vztahem mezi svrchovanou vládou ve státě a křesťanstvím. Podobně jako je patrné i u Rousseaua, poukazuje na rozpor mezi autoritou církve a panovníka. Křesťanskou víru vysvětluje jako odvozenou od jediného článku, že „Ježíš jest Kristus“³ (Hobbes 1909: 239). Protože tvrdí, že „poslušnost náleží vládci ve všech věcech jak duchovních tak světských“ (Hobbes 1909: 240), má vládce právo vykládat Písmo.

¹ Koncept v práci chápu v širším smyslu ne jako pojem, ale jako konkrétní obsah. Jde mi tedy o konkrétní způsob chápání a nazírání daného společenského jevu. To zda jej různí autoři pojmenovávají stejně nebo různě není pro tuto práci nijak významné. Nebudu popisovat pouze, kdo samotný termín občanské náboženství kdy použil, ale budu se zabývat autory, kteří sledovali daný společenský fenomén z podobného úhlu pohledu, jak ho později přestavil Bellah. I proto se tedy budu zabývat autory, kteří sami termín občanské náboženství ve svých dílech nezmínili.

² Např. Hobbes i Machiavelli podobně jako Rousseau považovali křesťanství z politického hlediska za nevyhovující. To zejména z toho důvodu, že se příliš zaměřuje na nadpozemský život. Nenavrhovali však zavedení občanského náboženství. Machiavelli preferoval reinterpretaci křesťanství tak, aby poskytovalo stejné politické výhody jako pohanství Římanům. Hobbes zase hledal inspiraci v judaismu a navrhoval suverénní postavení krále, který má stanovovat křesťanská dogmata, tak aby byla omezena moc kněží (Beiner 1993: 62).

³ Kristus chápán Král seslaný od Boha, jako Syn Boží.

Hobbes tedy vnímá náboženství především jako víru v Boha (v křesťanství tedy potažmo i v Ježíše Krista). Ostatní prvky víry byly věcí výkladu, na nějž měl právo panovník. Principiálně se tak vrací k judaismu a navrhuje suverénní postavení krále, který má stanovovat křesťanská dogmata tak, aby byla omezena moc kněží (Beiner 1993:62).

Rousseau své pojetí občanského náboženství formuloval v díle *O společenské smlouvě, neboli, O zásadách státního práva* (2002). Uznával a zdůrazňoval politickou dimenzi občanského náboženství (Cristi 2001: 7). V Rousseauově pojetí je občanské náboženství funkčním nástrojem, kterého má suverén v daném státě využít pro dobro státu jako celku občanů. Občanské náboženství má v lidu vzbuzovat lásku k občanskému životu. Tato láska má plynout z občanského náboženství, jehož základní dogmata má suverén jednoduše autoritativně stanovit. Základními dogmaty jsou „existence Boha, život po životě, odměnění ctností a trestání neřestí a vyloučení náboženské intolerance.“ (Bellah 2005: 43) Dle Lužného (1999:101) si Rousseau právě prvku propojení božského kultu s láskou k zákonům a zbožšťování vlasti cenil nejvíce. Věřil, že občanské náboženství usnadňuje regulaci dané společnosti právě tím, že její základní zákony činí součástí občanského vyznání víry (Rousseau 2002: 154–56).

Rousseauovo pojetí je možné považovat za silně instrumentální, protože náboženství chápe jako nástroj řízení a usměrňování společnosti. Jeho pojetí je navíc svým způsobem specifické. Jedná se o náboženství silně liberální odvozené od osvícenství, kde převažují negativní zásady nad pozitivními sloužícími k budování republikánského občanství (Beiner 1993: 621). Lužný (1999: 101) dodává, že v sobě má totalitarizující prvky a usiluje o zbožštění státu, což byly vlastnosti, které našly mnohé příznivce v době Velké francouzské revoluce.

O více než sto let později se náboženstvím a jeho vztahem k politickému útvaru zabýval Émile Durkheim. Ačkoli termín občanské náboženství se v jeho díle explicitně nevyskytuje, díky svému myšlení a výkladu náboženství bývá mnohými autory považován za významného teoretika tohoto konceptu (Cristi 2001: 30, Cristi, Dawson 2007: 268, Demerath 2003: 351, Hammond 1976: 169, Jüptner 2008: 218, Vido 2009: 296). Jeho myšlení bylo silnou inspirací pro Roberta N. Bellaha, proto považují za vhodné jeho myšlenky stručně připomenout.

Náboženské pocity Durkheim odvozuje od totemismu. Zdůrazňuje zejména, že totemistické náboženství je neoddělitelné od sociální organizace (klanu) a že tyto dva útvary prakticky splývají (Durkheim 2002: 186). Totemismus je dle Durkheima uctíváním vlastního klanu. Totem pak symbolizuje jak dané společenství, tak i božstvo. „Bůh klanu, totemistický princip, nemůže být tedy ničím jiným než samotným klanem, avšak jeho podoba je hypostazována a představována ve smyslové podobě.“ (Durkheim 2002: 229) Původ náboženských pocitů odvozuje od pocitů vyvolaných shromážděním klanu, které navozující představu o vnějších silách. Členové klanu považují za příčinu těchto pocitů totem, který je vždy součástí shromáždění a je jim všem společný (Durkheim 2002: 242–44). Durkheim tak nepředpokládá zásadní rozdíl mezi občanským a náboženským shromážděním. Obě plní stejnou funkci: „zabezpečují a chrání sociální a morální řád sjednocení kolektivity kolem určitých sdílených hodnot“ (Cristi 2001: 33).

Ze srovnání pohledu na roli náboženství ve společnosti u Rousseaua a Durkheima, vyplývá, že na rozdíl od Rousseaua Durkheim občanské náboženství nazíral ze spíše kulturního než politického pohledu. Podle něj má občanské náboženství plnit funkci integrace jedinců do společnosti tím, že poskytuje sdílený systém morálky a vyžaduje loajalitu ke skupině (Cristi 2001: 7). Marcela Cristi (2001) navrhuje vnímat oba autory jako dva (ne nezbytně opačné) póly jedné osy významu občanského náboženství. Zatímco Rousseauovo pojetí na jedné straně je silně politické a slouží k regulaci obce, Durkheimovo pojetí je kulturní a jeho funkcí je zejména integrace. Účastníci americké debaty o občanském náboženství oscillovali různě mezi těmito dvěma póly.

1.2. Bellahův koncept občanského náboženství

Americké společnosti z pohledu porozumění sobě samé a vlastní historii se věnoval už francouzský historik Alexis de Tocqueville (2000) ve své studii *Demokracie v Americe*. Ve své práci zdůrazňoval, že ačkoli jsou státní a náboženská moc v Americe zřetelně odděleny, nestojí proti sobě. Tato skutečnost byla dána zejména charakterem náboženství, který si přistěhovalci přinesli. Dodržovali přísné mravní zásady, odmítali centralizovanou náboženskou moc a zdůrazňovali ideál svobody. To vše mělo mít příznivý vliv na zavedení demokratické republiky. Náboženské ctnosti se tak staly základem státu (Lužný 1999: 101–102). O vlivu náboženství v americké společnosti napsal významnou práci také Will Herberg (1960). Ve své knize *Protestant, Catholic, Jew* poukázal na paradox, že ačkoli je americká společnost silně sekulární, ve svém jednání, myšlení a pocitech projevují Američané znaky

religiozity, aniž by si to uvědomovali. Jak jsem již výše uvedla, americká debata se však začala rozbíhat až na základě Bellahova článku o občanském náboženství, který byl publikován v roce 1967.

U rozboru daného Bellahova konceptu považuji za vhodné upozornit na kontext, ve kterém vznikl. Konec šedesátých let byl obdobím pocíťované eroze hodnot v americké společnosti. Došlo k velkým změnám v mezinárodním postavení Spojených států. Lidé pocíťovali rozčarování nad neúspěchy války ve Vietnamu, kubánská krize ukázala, jak moc je americký národ zranitelný. Americké instituce čelily krizi legitimacy, projevovaly se sociální a kulturní nepokoje např. bouře hnutí za lidská práva, vnitřní neshody ohledně války ve Vietnamu, studentské nepokoje, aféra Watergate (Cristi, Dawson 2007: 272–73).

Bellah sám přiznává, že k tématice se dostal spíše náhodně. Motivací pro sepsání článku a vytvoření konceptu byla pro Bellaha poněkud zkreslená představa, že oddělení státu od církve znamená jakési nepropustné oddělení pevnou zdí a že náboženství a politika nemají nic společného. Tato představa dle něj plodí nejasné a zmatené pohledy na vztah mezi politikou a náboženstvím (Bellah 1978: 195).

V článku *Civil religion in America* Bellah tvrdí, že po boku amerických náboženství existuje jakási specifická náboženská dimenze, která není tvořena žádnou církví či skupinou k ní se oficiálně hlásících věřících. Jedná se o náboženskou dimenzi, kterou sdílí velká část národa, aniž by své chování vědomě za náboženství považovala. Jde tedy o částečný přesah náboženské sféry do politického života. Tento přesah však žádným způsobem nepopírá pravidlo svobody náboženského vyznání a oddělení státu od církve. Zmíněná náboženská dimenze vyskytující se v politické sféře je totiž natolik obecná a vágní, že je pro vyznavače různých běžných náboženství možné se s ní bez problémů ztotožnit. Tvzení o existenci této náboženské dimenze v politické sféře dokazuje poukazem na inaugurační projevy amerických prezidentů, ale také na charakter státních svátků a „posvátných textů“ jako je např. Deklarace nezávislosti. Jedná se o „společné prvky náboženské orientace, které velká většina Američanů sdílí“ (Bellah 2005: 42). Bellah nazývá tuto náboženskou dimenzi občanským náboženstvím. Občanské náboženství „se projevuje souborem věr, symbolů a rituálů“ (Bellah 2005: 42) a umožňuje vnímání a pochopení transcendentní náboženské reality skrze zkušenost národa.

Ačkoli má mnoho společného s křesťanstvím⁴, nejedná se o novou sektu či oficiální státní náboženství, které by mělo převažující protestantství nahrazovat. „Občanské náboženství nebylo [...] nikdy pocíťováno jako náhražka křesťanství.“ (Bellah 2005: 46) Občanské náboženství je součástí veřejného života společnosti a existuje vedle soukromých věr a vyznání jednotlivých občanů. V případě Spojených států se občanské náboženství vyvíjelo v souladu s tehdy dominantním protestantismem, aniž by mezi nimi docházelo ke kolizím. Občanské náboženství může sloužit k mobilizaci podpory pro dosažení národních cílů (Bellah 2005: 51).

Občanské náboženství se navenek projevuje různými způsoby. Bývá jím například inaugurační projev prezidenta, úvodní modlitba zahajující legislativní jednání, slib věrnosti, který se děti učí ve školách a mnoho dalších. Občanské náboženství operuje mezi různými institucemi, nejvýznamněji se však projevuje v úřadu prezidenta. Politické sféře a politickým autoritám poskytuje náboženskou legitimizaci a politický proces díky němu získává transcendentní cíl (Cristi, Dawson 2007: 268-72).

Podíváme-li se tedy na toto pojetí z hlediska dvou výše popsaných autorů Rousseaua a Durkheima, Bellah zaujímá spíše durkheimovskou pozici. Občanské náboženství v podstatě rozvíjí již vytvořený pocit solidarity uvnitř dané komunity. Jeho účelem je tento pocit vyjádřit konkrétním způsobem a společenskou solidaritu legitimizovat (Cristi, Dawson 2007: 271). Jeho vnímání se blíží spíše integrační funkci občanského náboženství než nástroji na kontrolu společnosti, i když jistou kontrolní funkci⁵ nevyklučuje. Lüchau (2009: 374) i Demerath (2003: 354) spatřují další podobnost s Durkheimovou pozicí v tom ohledu, že vznik občanského náboženství chápe jako „bottom-up“ fenomén, ne jako fenomén vznikající na úrovni politické elity a předávaný níže ostatním vrstvám společnosti.

Parsons (2002: 4) i Bellah (1992: ix) tvrdí, že z původního článku jasně vyplývá, že občanské náboženství disponuje kritickou, prorockou i integrující a sjednocující dimenzí. Přesto se Bellah musel často ohrazovat proti kritice, která jeho koncept označovala za zbožňující uctívání státu. Sám Bellah (2005: 54) v přímo článku píše, že „americké občanské

⁴ Je celkem logické, že občanské náboženství do velké míry reflektuje právě křesťanství, které bylo náboženstvím velké části příchodících přistěhovalců. Podobnost se křesťanstvím je dále obsažena ve výkladu vlastních dějin, které jsou připodobňovány k významným událostem z bible např. revoluce chápaná jako exodus, připodobnění Abrahama Lincolna Ježíši Kristu.

⁵ Ovšem sám Bellah (1976: 154) o sobě prohlašuje, že se v žádném případě nehlasí k funkcionalistickému pojetí náboženství, tudíž není zcela korektní hovořit o občanském náboženství jako o nástroji plnícím nějakou funkci.

náboženství není uctíváním amerického národa, ale porozuměním americké zkušenosti ve světle konečné a universální reality.“ Lužný (1999: 103) dále upozorňuje na poněkud normativní vyznění Bellahova článku. Je možné jej vnímat jako polemiku s politickým liberalismem, který v té době začal v USA převažovat. Hodnoty jako je kapitalismus, utilitarismus a věda podle Bellaha mohou vést k destrukci americké společnosti. Proto by se Američané měli vrátit k původní koncepci, která se opírala o silné náboženské a mravní zásady v podobě občanského náboženství.

1.3. Americká debata⁶

Bellahův koncept se stal brzy po svém uveřejnění kontroverzním tématem a debata o něm se neomezovala jen na sociologické kruhy. Dle Mathisena (1989: 130) probíhala ve čtyřech základních fázích. V prvních šesti letech od publikování slavného článku tj. v letech 1967 – 1973 docházelo k postupnému zavádění základních pravidel občansko-náboženského diskursu. Již v této době docházelo k ostrým sporům o definici popisu a historii občanského náboženství. Za zlatý věk občanského náboženství považuje Mathisen (1989: 132) období od roku 1974 do 1977. Debata se v tomto období zintenzivnila a její součástí se stala nová skupina problémů a nejasností. Šlo např. o otázky vztahu občanského náboženství a ortodoxní víry a církve či o otázky možností diverzifikace konceptu. Mezi významné příspěvky tohoto období patří Martyho (1974) dělení na občanské náboženství prorocké a kněžské a dále pak na národní sebe-transcendenci a božskou transcendenci. Z Martyho pohledu Bellah zaujímá pozici prorockou a národně sebe-transcendentní (Cristi, Dawson 2007: 275). V této době začínají vznikat první empirické výzkumy fenoménu občanského náboženství.

Bellah se nadále aktivně účastnil diskusí a v roce 1975 publikoval svůj vůbec nejobsáhlejší text o občanském náboženství *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Jeho snahou bylo znovu podrobně vysvětlit a popsat svůj původní koncept občanského náboženství. Věřil, že pečlivé pročtení této knihy vyvrátí mnoho mylných představ (Bellah 1992: ix). Nicméně jak se později ukázalo, ani tato snaha neuzavřela debatu. Ta se nadále točila jak kolem samotné definice konceptu občanského náboženství, tak i existence občanského náboženství v americkém prostředí. Velké zmatení vyvolaly zejména odlišné definice tohoto konceptu (Gehrig 1971: 51–52, Bellah 1992: ix).

⁶ Americkou debatu detailně shrnul Mathisen (1989) či Cristi a Dawson (2007). V této práci tedy není mým cílem podat její detailní popis, jak to již mnozí autoři udělali, ale zcela stručně nastínit, jak probíhala. Protože práce bude nadále pracovat s původním Bellahovým konceptem, nemá význam se zde zabývat četnými rekonceptualizacemi.

Následující čtyři roky docházelo v akademických kruzích k hodnocení a postupnému přijímání konceptu občanského náboženství. Žádné nové téma či problémy spojené s konceptem se neobjevily (Mathisen 1989:134). Bellah se naposledy pokusil koncept vyjasnit sepsáním eseje *Religion and Legitimation of the American Republic* (1978), kterou považuje za vlastní vůbec nejs sofistikovnější výklad konceptu. Nicméně ani tato poslední Bellahova snaha debatu neukončila a Bellah se tak rozhodl úplně přestat koncept užívat (Bellah 1992: x).

V letech 1983 – 1988 začala debata pomalu uhasínat. Spíše než problematikám samotného konceptu a otázkám existence občanského náboženství v USA se sociologové začali zabývat občanskými náboženstvími v neamerických společnostech jako v případě Liebmana a Don-Yehiya (1983), kteří popisovali občanské náboženství v Izraeli. Z diskuse se stáhl nejen Bellah, ale i mnoho jeho obhájců a kritiků a články o občanském náboženství se staly výjimkou (Mathisen 1989: 136–37). I když debata o občanském náboženství již zcela pominula, koncept se stal součástí slovníku mnoha sociálních vědců. Koncept překročil americké hranice a byl přijat na mnoha místech celého světa. V poslední době se zájem o občanské náboženství objevil zejména v souvislosti s událostmi z 11. září 2001 (Cristi, Dawson 2007: 273–74).

2. Zobecnění konceptu

Specifikem Bellahova konceptu občanského náboženství je skutečnost, že byl Bellahem popsán jako fenomén v americké společnosti. V této práci využiji konceptu občanského náboženství jako teoretického vodítka pro interpretaci Masarykova smýšlení. Pro eliminaci specifického charakteru konceptu využiji pět prvků definovaných Richardem Pierardem a Robertem Linderem (in Parsons 2002), které umožňují koncept zobecnit a aplikovat na jiné případy než USA. Tyto prvky považuji za klíčové součásti konceptu občanského náboženství. Přestože se Bellah věnoval v několika svých dílech výhradně občanskému náboženství, v žádném se explicitně nevěnuje charakterizování obecných prvků konceptu, pouze jeho konkrétní podobě v americkém prostředí. Přesto při detailním prozkoumání jeho díla⁷ je zřejmé, že je v konceptu implicitně reflektuje. V následující části představím zmíněných pět prvků a ukážu, jakým způsobem jsou zahrnuty v Bellahově popisu amerického občanského náboženství.

⁷ Tímto dílem máme na mysli nejen článek *Civil Religion in America*, ale zejména později sepsanou monografii *The Broken Covenant*.

1) Občanské náboženství odkazuje k rozsáhlému přijetí sdíleného smyslu národní historie a dějin občany. Bellah tento základní bod popisuje na mnoha místech a vysvětluje, že Američané si od prvopočátku vysvětlovali vlastní historii jako analogii k biblickým událostem. Ve svém původním článku předkládá výklad historie jako období tří velkých zkoušek amerického národa. První zkouškou byl samotný příchod Evropanů na nový kontinent a jejich vytváření nového státu je vykládáno jako analogie exodu židů z Egypta. „Evropa je Egypt; Amerika země zaslíbená.“ (Bellah 2005: 46) Tento výklad a vnímání vlastního původu označuje Bellah (1992: 1) později za „americký mýtus původu“. Jako druhou významnou událost popisuje občanskou válku probíhající v letech 1861 - 1865. Občanská válka přidala do občanského náboženství téma smrti, obětování a znovunarození, které jsou symbolizovány postavou Abrahama Lincolna (Bellah 2005: 48). Poslední velkou zkouškou amerického národa byla mezinárodně politická situace, v níž se USA nacházely v době vzniku článku⁸. Podle Bellaha je pravděpodobné, že i tato situace získá svůj význam v občanském náboženství, který by pravděpodobně přesahoval hranice možností biblického výkladu náboženství (Bellah 2005: 52-54).

2) Občanské náboženství vztahuje společnost ke sféře absolutního významu. Americká společnost se ve svém sebe-pojetí neomezuje na sebe sama, ale odkazuje se k významu, který jí samotnou přesahuje. Bellah se v článku ohrazuje proti možnosti, že by bylo občanské náboženství jakýmsi sebe-uctíváním národa a vysvětluje, že občanské náboženství je „porozuměním americké zkušenosti ve světle konečné a universální reality.“ (Bellah 2005: 54) V případě amerického občanského náboženství dochází nejčastěji dle Bellaha ke vztahování k ideji Boha. Bůh v tomto pojetí je chápán zejména ve vztahu k řádu, právu a zákonům. Navíc se nejedná o Boha jako pouhého „pozorovatele“. Bůh se „aktivně zajímá a zapojuje do historie se zvláštním zaujetím pro Ameriku.“ (Bellah 2005: 45)

3) Občanské náboženství umožňuje pohlížet na vlastní společnost a komunitu jako v nějakém smyslu zvláštní (speciální). Bellah ať již v původním článku *Civil religion in America* či v dalších pracích týkajících se občanského náboženství věnuje poměrně mnoho prostoru sebepojetí amerického národa jako národa vyvoleného. Chápání zvláštnosti amerického národa a považování se za národ vyvolený je součástí amerického občanského náboženství. Bellah (1992: 37-57) tento aspekt velmi detailně shrnul v kapitole *America as a Chosen People*.

⁸ Viz kontext vzniku konceptu str. 9.

4) Občanské náboženství poskytuje vizi, která spojuje národ dohromady v integrovaný celek. Jako takovou vizi uvádí v případě amerického občanského náboženství Bellah (1978: 198) ideu republikanismu. Jedná se o ideu poskytující pocit všeobecně sdíleného dobra a účasti na veřejném životě. Přesvědčení, že demokracie je nejvhodnějším politickým zřízením, vede ke snahám sjednotit se v boji proti nepříteli, který svobodu a demokracii popírá (Bellah 2005: 53). Z těchto přesvědčení pak vyplývá snaha o společnou mesianistickou misi, která povede k celosvětovému prosazení těchto ideálů jako univerzálních (Lužný 1999: 106).

5) Občanské náboženství poskytuje soubor přesvědčení, hodnot, rituálů, ceremonií a symbolů, které společně dávají komunitě posvátný význam, a tak poskytuje pocit jednoty, která překrývá vnitřní konflikty a rozdíly. Kritérium existence rituálů, hodnot a symbolů Bellah zcela jasně vyjádřil v jednom ze svých vysvětlení občanského náboženství, kde tvrdí, že občanské náboženství se projevuje „souborem věr, symbolů a rituálů“ (Bellah 2005: 42). Ve svém původním článku navíc přikládá nemalé množství příkladů, které dosvědčují přítomnost tohoto kritéria. Mnoho symbolů plyne ze sdíleného vnímání významných historických událostí v životě národa. Nemalé množství symbolů je odvozeno od občanské války. Tím nejvýznamnějším je zřejmě Národní hřbitov v Gettysburgu věnovaný obětem občanské války, který se podle Bellaha (2005: 48) „stal následně nejposvátnějším pomníkem občanského náboženství“. Rituálním výrazem občanské války se v občanském náboženství stal Den obětí války (Memorial Day). Den obětí války je slaven ve městech i obcích a jedná se o „hlavní událost komunity, která zahrnuje opětovnou oddanost padlým mučedníkům, duchu oběti a americké vizi.“ (Bellah 2005: 49) Stejně tak se mezi rituály řadí i Den díkůvzdání (Thanksgiving Day), který je dnem veřejného vzdání díků a modlitby (Bellah 2005: 49).

3 Paralely Masarykova myšlení a občanského náboženství

V následující části podrobněji vysvětlím, jaké důvody mě vedou k aplikaci konceptu občanského náboženství na smýšlení prvního československého prezidenta. Důvodů je hned několik. Pro přehlednost a snazší orientaci je rozdělují do tří základních oblastí, které budu postupně podrobněji rozebírat⁹. První oblastí jsou vnější podmínky a okolnosti, v nichž se Masaryk pohyboval, s důrazem na období první republiky. Jedná se tedy o historické okolnosti vzniku Československé republiky a tehdejší situaci z pohledu vnitropolitického a

⁹ Rozdělením důvodů však nechci vyjádřit jejich striktní oddělení. Všechny tři oblasti a v nich uvedené argumenty se velmi úzce prolínají a důvodem jejich oddělení je pouze zpřehlednění práce.

společenského. Za druhou klíčovou oblast považují důvody těsně spjaté s osobností Masaryka. Jedná se o jeho postavení v politické sféře, politické názory i osobní život. Poslední avšak velmi důležitou oblastí je náboženství. V této oblasti se promítají jak Masarykova osobní víra a náboženské přesvědčení, tak jeho názory na podobu náboženské sféry české společnosti.

3.1. Vnitropolitická a společenská situace první republiky a Masarykovy reakce na ni

Vzniku samostatné Československé republiky předcházely v Evropě bouřlivé události, které se přirozeně promítly do podoby československé společnosti. Po rozpadu Rakouska-Uherska se zcela změnil politický systém a pojetí politiky jako takové. Československo nebylo tvořeno pouze národností českou a slovenskou (respektive československou), ale i mnoha národnostními menšinami. Zejména postoj Němců vyvolával četné spory. Němci se totiž z pozice dominantního národa dostali do pozice národnostní menšiny a usilovali o odtržení jimi obývaného území a vznik samostatného státu. Vzhledem k tomu, že vztahy mezi Čechy a Němci byly více než napjaté, bylo nutné zajistit, aby se Němci cítili rovnocennou součástí státu (Opat 1997: 10-11). Podobně jako je účelem Bellahem popsáno občanského náboženství integrovat všechny občany a poskytnout pocit přináležitosti, snažil se i Masaryk povýšit myšlenku společného budování státu nad národnostní odlišností. V té době proto vystoupil a vyzval Němce ke spolupráci na společném budování demokratického státu (Opat 1997: 12). Usiloval velmi silně o integraci různých národnostních složek do společného státu.¹⁰ Jeho úspěchů v tomto úsilí si povšiml i Willi Schlamm, který ho popisoval jako člověka, který je „schopný sjednocovat protichůdné živly v lidsky přijatelnou syntézu, a to nejen ve filozofii, ale i v reálném životě.“ (Schlamm in Opat 1997: 17) Ne všemi autory je Masarykovo působení vykládáno jako snaha o integraci národnostních menšin do československého státu. Např. Heimann (2009) vykládá jednání Masaryka a jeho blízkých spolupracovníků jako snahu o podřízení národnostních menšin dominantnímu postavení českého národa. Podle tohoto výkladu tedy nešlo až tak o integraci, jako spíše o podrobení menšin.

¹⁰ Udržet funkční demokracii v takto národnostně roztříštěném státě se Masarykovi podařilo na dlouhou dobu a jeho řešení se stalo vzorem pro další nové národy. Demokracie však nedokázala odolávat velké hospodářské krizi a sílícímu radikalismu v sousedícím Německu. Opat (1997: 16) však zdůrazňuje, že příčinou selhání nebyly Masarykovy ideje a jeho politika. Selhali podle něj lidé, kteří ztratili víru v demokratické hodnoty.

3.2. Osobnost Masaryka

V samotné osobnosti a v postavení Masaryka lze nalézt několik paralel k americkým prezidentům, kteří měli dle Bellaha na občanské náboženství zcela zásadní vliv. Za prvé, Masaryk původně prosazoval přijetí takových demokratických reforem, které by umožnily udržení habsburské monarchie. Po vypuknutí první světové války však začal bojovat proti mocnostem, které válku vyvolaly. V tomto boji usiloval o osvobození malých národů střední a jihovýchodní Evropy, zejména o získání samostatnosti pro Čechy a Slováky (Opat 1997: 3). Množství autorů, kteří se jeho úsilím o vytvoření samostatného československého státu zabývali, však nevnímají jeho jednání jako motivované čistě silnými nacionalistickými myšlenkami (Opat 1997, Chalupný 1937, Syllaba 1992, Machovec 1968). Dokládá to např. skutečnost, že politické centrum odboje budoval v demokratické západní Evropě a ne v carském Rusku i přesto, že v českých zemích tou dobou panovala silná rusofilní nálada (Opat 1997: 6). Dále Masarykův boj v otázce rukopisů vykládá Syllaba (1992: 10) jako boj proti nacionální ideologii, Bláha (1921: 12-13) jako boj proti falešnému nacionalismu a vlastenectví a Machovec (1968: 113) jako přesvědčení, že na lži a sebeklamu není možné stavět pokrok národa. Machovec (1968: 121) dále poukazuje na to, že Masaryk nechtěl dosáhnout pokroku své vlasti vyzdvihováním národnostních prvků či odporem k jiným národům, ale odkazem na to, co je v národních dějinách cenné, co pomáhalo vzestupnému vývoji a co obsahuje všelidské hodnoty. Pro Masaryka byla idea demokracie nadřazena ideji národa. Podobně jako americké občanské náboženství není dle Bellaha pouze zaslepeným uctíváním státu, vidíme, že i Masaryk neusiloval pouze o osamostatnění československého národa pouze na národnostním principu, i když i ten byl samozřejmě velmi významným, ale také na základě nároku na demokracii a práva na sebeurčení.

Po vzniku samostatného Československa byl Masaryk zvolen do jeho čela a setrval v něm po celých 17 let. Díky svým zásluhám byl mnohými považován za zakladatele Československé republiky, za vychovatele a politického vůdce národa. Je tedy možné spatřovat zde do jisté míry analogii k prvním americkým prezidentům, kteří se zasazovali za vznik nezávislých Spojených států a bojovali pro jejich samostatnost. Jejich projevy a vize podle Bellaha daly základy občanskému náboženství. „Slova a činy otců zakladatelů, zejména několika prvních prezidentů, daly tvar a tón občanskému náboženství, které bylo od té doby takto zachováno.“ (Bellah 2005: 45) V kontextu vzniku první republiky můžeme nazírat Masaryka jako „otce“ českého národa a jeho samostatného státu. Dodnes je na něj pohlíženo s velkým respektem a pod pojmem „tatiček národa“ by si snad jen málokdo představil někoho

jiného než právě Masaryka. Jeho vliv a uznání, které k němu pociťovali pozdější generace, vyjádřil František Langer (in Masaryk 1990a: 22) v dovětku k porevolučnímu vydání Masarykova spisu *Problém malého národa*. „Věděli jsme, že v tom ničivém rozvalu jedním z pevných bodů, o který se může náš národ mravně opírat, je živoucí paměť T. G. Masaryka, bojovníka naší svobody, tvůrce našeho moderního ducha, nejčistšího příkladu občanských a národních ctností, čestnosti, neohroženosti, spravedlnosti.“

Dále bychom neměli opomenout Masarykovu důvěrnou znalost amerického prostředí. V USA strávil mnoho času jak z důvodů profesních, kdy na amerických univerzitách přednášel, tak z důvodů politických, kdy se zde připravoval na konci války k mírovým jednáním. Všiml si kladných i slabších stránek amerického života. Sám tvrdil, že mu Amerika poskytla mnoho podnětů k pozorování a ke studiu a že ho mnohému naučila (Čapek 1990: 187–89). Vzhledem k tomu, že velmi dobře znal americkou kulturu, patrně si byl vědom specifického vztahu mezi politickou a náboženskou sférou, který v té době v USA panoval. Sám tvrdil, že na Americe si vážil lidskosti a altruismu, amerického ducha i jejích ideálů. V tomto smyslu vítal případnou „amerikanizaci“ českého národa (Masaryk 2003: 135). Při příležitosti amerického Dne nezávislosti Masaryk (2003: 141) přímo vyjádřil svůj obdiv k americké demokracii. „Neboť jsou [americké zásady demokracie] našemu národu blízké; náš lid je přijímá za své a jimi bude navždy spojen s Amerikou, spojen s ní v tomto duchu svobody a demokracie.“ (Masaryk 2003: 141)

Masarykovou manželkou byla Američanka Charlotte Garrigue, díky níž se blízce seznámil s americkou kulturou a literaturou (Opat 1997: 5). O seznámení s Charlotte Garrigue hovořil Masaryk jako o osudové události, která byla rozhodující pro celý jeho život a duchovní vývoj. Charlotte pocházela z velmi staré rodiny a její předkové byli otci poutníci, kteří pro své náboženské přesvědčení opustili Anglii a vydali se do Ameriky. V Charlottině rodině také Masaryk poznal náboženskou svobodu, která se stala velmi významným prvkem jeho pozdějšího uvažování o náboženství. V rodině Garrigue byly totiž všechny děti vychovávány svobodně a v dospělosti se nábožensky rozhodovaly samy. Charlotte byla unitářkou¹¹. Její pravdivost a nekompromisnost měly na Masaryka výchovný vliv. Díky ní dostal z protestantismu do svého života, jak sám říká, „to nejlepší“ (Čapek 1990: 79–84).

¹¹ Unitářství je směrem křesťanství, které se odlišuje jak od katolického a ortodoxního směru, tak od protestantismu. Jeho základní myšlenkou je popření dogmatu o svaté trojici jako dogmatu, které nemá své opodstatnění v Bibli. Mnoho prvků vyznání, s nimiž se unitáři ztotožňují, je patrných i u Masaryka např. popírání

3.3. Masarykovo náboženství

Dalším významným důvodem, proč považujeme za vhodné využít interpretace skrze koncept občanského náboženství, je Masarykův osobní vztah k náboženskému životu stejně jako jeho chápání náboženství ve veřejném a politickém životě.

Masaryk byl podobně jako prezidenti, které Bellah považuje za hlavní představitele amerického občanského náboženství, protestantem. Ačkoli byl v dětském věku vychováván jako katolík, v období dospívání četné neshody s katechety vzbudily v Masarykovi pochybnosti o výuce náboženství i náboženství jako takovém. Proto se rozhodl odmítat zpověď a přiklonil se k neurčitému deismu. Až o několik let později oficiálně přestoupil na protestantismus (Soubigou 2004: 34-36). Ovšem přiřazovat Masaryka k nějaké konkrétní církvi je více než sporné. Ačkoli formálně byl sice protestantem, Pithart (2001: 32) poznamenává, že jím byl spíš proto, aby nebyl katolíkem.

Náboženství mělo pro Masaryka význam nejen z hlediska jeho osobního vyznání a soukromého života. V mnoha spisech jej popisuje jako pojivo či tmel společnosti, které má sloužit k překonání rozdílných zájmů. Příkladal mu silný význam z hlediska integrity společnosti. Ve slavném díle *Sebevražda* napsal: „Boj svobodného myšlení s pozitivními náboženstvími vede k beznábožnosti mas; tato beznábožnost pak znamená rozumovou a mravní anarchii a smrt.“ (Masaryk 1998: 143) Podobně se vyjádřil i ve stati *Moderní člověk a náboženství*: „Člověk musí mít duchovní střed, nestačí mu pouhé abstraktní ideje.“ (Masaryk 2000a: 23) V případě, že člověk ztratí svůj jednotný světový náboženský názor, znamená to pro něj „intelektuální a mravní rozháranost a anarchii, neboť tato ztráta je více méně násilným odhazováním starého názoru, je boj nehotového názoru nového starým: moderní člověk je nehotový, neucelený, nejednotný, polovičatý...“ (Masaryk 2000a: 25)

Mnozí autoři (Havelka 2001, Soubigou 2004, Nový 1994: 100, Funda 2001: 95) popisující Masarykův politický program¹² poukazují na specifické skloubení politiky s náboženstvím. Např. autor Masarykova životopisu Alain Soubigou (2004: 77) spatřuje tento jev v Masarykově propojení vývoje českého národa s klíčovými osobnostmi křesťanství a

některých doktrín či chápání Ježíše jako vzoru mravního života. Je tedy možné, že velká část těchto Masarykových myšlenek byla inspirována náboženským přesvědčením jeho manželky.

¹² Jak upozorňuje Machovec (1968: 176), pokládat Masarykovo myšlení za politický program není zcela přesné, protože nějak souhrnně sepsaný program fakticky nikdy neměl. Budu se však nadále držet tohoto termínu, s tím, že jím myslím soubor Masarykových politických a společenských vizí a přesvědčení.

české historie Cyrilem a Metodějem, Janem Husem či s Jednotou bratrskou¹³. Havelka (2001: 84) zase uvádí, že Masaryk věřil, že jak filosofické zdůvodnění politiky, tak nalezení mravních základů politického jednání, je možné pouze prostřednictvím studia národních dějin a duchovních tradicí vlastního národa. Funda (2001: 95) považuje Masarykovo pojetí demokracie za politický průmět náboženské ideje humanity. Ačkoli ne všichni autoři vnímají prolínání náboženství do politiky zcela stejně, shodují se, že k jistému přesahu v Masarykově myšlení dochází¹⁴.

Důležité je přitom si uvědomit (ne všichni autoři na to upozorňují) skutečnost, že v Masarykově pojetí má být promítání náboženství do politické sféry pouze v mezích zachovávacích náboženskou svobodu. Náboženská svoboda podle něj zajišťuje nezávislost na církvích a jejich teologii a možnost kritiky. Náboženská víra nemá být slepě řízena církvemi, ale věřící má mít možnost sám o náboženství myslet a učení církví podrobovat kritice (Masaryk 1947: 9). Náboženská svoboda zajišťuje, že propojení náboženské a politické sféry nepovede do podoby tzv. césaropapismu¹⁵, který tolik kritizoval. „...náboženství není a nemá být politikou; avšak právě náboženství církevní politikou je, jenže politikou sloužící mocným.“ (Masaryk 1947: 12)

Politika tedy dle Masaryka má zůstat založena na náboženských a mravních hodnotách, ovšem nesmí být úzce propojena s církevními kruhy. Církevní kruhy totiž slouží absolutistickému řádu a těm, kteří jsou u moci, ne chudým (Masaryk 1947: 12). Skloubení na církvi nezávislého náboženského přesvědčení¹⁶ a politiky mělo být bojem nejen proti silnému klerikalismu, ale také proti liberalismu (Soubigou 2004: 77, Bláha 1921: 23-24, Hromádka 2001: 41, Brabec 2001: 118). Masaryk se v obhajobě tohoto pojetí propojení náboženství s politikou inspiroval USA. Tvrdil, že americká republika je umožněna úctou k náboženství a k mravnosti. Proto usiloval o odluku církve od státu podle vzoru demokratických republik, hlavně podle USA (Masaryk 2003: 173, 184, 186). Jak jsme uvedli výše, i Bellah podobně

¹³ Masarykovo propojení náboženství a politiky bylo své doby vnímáno jako nekonvenční a stalo se součástí historicko-náboženského sporu Masaryka s Pekařem, kterému se budeme blíže věnovat níže.

¹⁴ Z Masarykových úvah vyplývá, že církve považoval za instituce, které určují poměr člověka ke všem společenským organizacím, zejména pak ke státu a k národnosti (Čapek 1990: 260). Pro upřesnění dodejme, že za politické činitele Masaryk považoval stát, náboženství i národ. Podobně jako v americkém občanském náboženství dochází k propojení občanů státu, jejich náboženských specifik a ideje národnosti. Masaryk zdůrazňuje jejich vnitřní propojenost a vzájemný vliv (Čapek 1990: 334).

¹⁵ Césaropapismem chápal Masaryk spojení carské autokracie s pravoslavnou církví v Rusku.

¹⁶ Masaryk využívá pojmu přesvědčení z toho důvodu, že víru chápe podobně jako Hobbes odvozenou od „věřit něco a někomu“. Ovšem jinou autoritu než vědu a samotného vědouceho člověka neuznává, proto nelze náboženské vyznání nazývat vírou, ale přesvědčením (Masaryk 1947: 12).

jako Masaryk svým způsobem vydáním článku o občanském náboženství apeloval na nutnost Američanů vrátit se k původním náboženským a mravním zásadám, aby se vyhnuli rozpadu společnosti v důsledku rozmáhání liberálních hodnot.

Poslední avšak neméně důležitým prvkem Masarykova smýšlení jsou silné morální zásady spjaté s náboženskými hodnotami, které byly přítomny i v projevech amerických prezidentů. Mravní sféra má být dle Masaryka východiskem pro politiku, zároveň mají mravní hodnoty vycházet z hodnot náboženských (Masaryk 1930: 61). „Naše náboženství se musí projevovat ve vyšších a šlechetnějších názorech mravních; mravnost musí být nad kultem.“ (Masaryk 1947: 27) V tomto ohledu zdůrazňuje opět své odmítání soudobé oficiální církve. „Chci mít mravnost na náboženském základě, ale na náboženství jiném než tom, které se oficiálně podává.“ (Masaryk 1930: 62) Má jít o náboženské přesvědčení, které nemá být skrýváno v pozadí oficiální církve, ale má být pravdivě vyznáváno (Masaryk 1947: 30). Podobné chápání Masarykových morálních zásad uvádějí i mnozí další autoři (např. Chalupný 1937, Pohanka 1948). Pohanka (1948: 5) Masarykovo pojetí etiky vykládá jako etiku náboženskou nikoli však teologickou či církevní. Jakákoli pravda má proto být šířena tak, aby mohla překonat staré myšlenky a vést k pokroku. Z tohoto přesvědčení plyne i Masarykova náklonnost k Husovi a Havlíčkovi, protože šlo o osobnosti, které se pro pravdu postavili neohroženě proti moci.

4 Masarykovo myšlení perspektivou občanského náboženství

V následující části se budu zabývat jednotlivými klíčovými oblastmi Masarykových úvah z hlediska pěti prvků občanského náboženství, které jsem uvedla výše.

4.1. Odkaz k všeobecně sdílenému smyslu národní historie a dějin

Doba poválečná v Evropě bývá vnímána jako krizová z hlediska duchovního a náboženského (Havelka 2010: 324, Hromádka 2001: 42). Krize se přirozeně projevila i u československého národa. Část se chtěla vymezit vůči rakousko-uherskému katolicismu a hledala nové duchovní cesty. Masaryk (1947: 16, Čapek 1990: 293) sám hovořil o tomto stavu jako o náboženské krizi způsobené nevhodným vyučováním náboženství¹⁷. Náboženský formalismus podle něj vedl k odcizení nejen od církve, ale od náboženství vůbec. V důsledku

¹⁷ Nevhodnou výuku náboženství uvádí Masaryk jako přímou příčinu krise náboženství v české společnosti. Nicméně její širší příčinou, se kterou si následně výuka neumí vhodně poradit, je starý rozpor mezi filosofií a teologií (Masaryk 1947: 17).

toho, že mnozí přijali politický liberalismus, docházelo ke vzniku hodnotového vakua (Bláha 1921:11, Havelka 2010: 324). Filosoficko-teoretickým základem, který měl zaplnit hodnotové vakuum, se stal dnes již dobře známý spor o rukopisy. Politický liberalismus měla nahradit formulace náboženského smyslu českých dějin. Spor o smysl českých dějin, kterého se Masaryk velmi aktivně účastnil, se ukázal být výrazným prvkem v budování náboženského vnímání českých dějin (Havelka 2010: 324). Na spor můžeme nahlížet jako na snahu poskytnout společnosti takový výklad dějin, který by mohli její členové sdílet a který by jim poskytoval pocit vzájemnosti. Jeho účelem mohlo být poskytnutí vysvětlení historického vývoje, které by mu dalo smysl a směr, tak jak jej poskytuje výklad americké historie v rámci občanského náboženství.

V rámci tohoto sporu Masaryk vytvořil vlastní filosofii českých dějin. Zdůrazňoval, že je nutné „vědět, jak jsme se bránili, musíme hodně přemýšlet o své historii a o svém vývoji.“ (Masaryk 1990a: 18) Upozorňoval taktéž na potřebu hledat inspiraci ve významných českých osobnostech, které k vývoji národa svým dílem přispěly jako např. Dobrovský, Kollár, Mácha, Havlíček, Palacký (Masaryk 1990a: 19). Masarykovo pojetí dějin bylo roku 1912 podrobno polemickému útoku ze strany Josefa Pekaře, což rozpoutalo významnou debatu známou jako „spor o smysl českých dějin“ (Kučera 1995: 13-14). Z hlediska této práce nejsou konkrétní detaily a rozbor debaty podstatné¹⁸. Důležité je však Masarykovo pojetí českých dějin, které po celou dobu debaty zastával.

Josef Pekař náležel ke Gollově škole, která se vyznačovala empirickým, faktografickým pozitivismem. Pekař v návaznosti na tuto školu popíral existenci jakéhokoli ideálního konstruktů, metasystému nebo principu dějinné zákonitosti. Jeho metodologie se zakládala výlučně na možnostech verifikace historické skutečnosti a na historické fakticitě o sobě. Naopak Masaryk se pokoušel o „sociologizaci“¹⁹ historického poznání. Jeho filosofie dějin předpokládá existenci plánu, podle kterého se dějiny uskutečňují. Jeho cílem je zodpovědět konečný výsledek historického dramatu a odhalit jeho hodnotu pro budoucnost (Kučera 1995: 15-16). „Historie je pořád víc umění předvídat, co se má dělat. Veliká historie není zabezpečením velké budoucnosti.“ (Masaryk 1990a: 21) Věřil, že dějiny národů nejsou nahodilé, ale že se v nich objevuje řád. Má být úkolem filosofů a historiků tento řád poznávat

¹⁸ Debatu velmi detailně shrnuli např. Miloš Havelka (2001) či Martin Kučera (1995).

¹⁹ Sociologizací Kučera (1995: 16) označuje sledování obecných jevů, kterým se vyznačuje pohled sociologa. Naopak historik se zabývá dějinami pro ně samy.

a řídit se jím (Masaryk 2000b: 11, Opat 1997: 2–6, Havelka 2001: 80–81). Šlo mu o vybudování takového vnímání českých dějin, které by zachycovalo jejich celkové souvislosti.

Chápání účelu Masarykova výkladu dějin se u různých autorů liší. Dle Havelky (2001: 90) bylo účelem tohoto pojetí legitimizovat politiku a podněcovat k jednání. Mělo se stát základem politického programu národa jak pro přítomnost, tak i pro budoucnost. Zároveň však nemělo být úzce nacionalistické. Machovec (1968: 108) vnímá jeho výklad dějin jako snahu o vytvoření „nového národního politického programu“, respektive o jeho podpoření filosofií dějin. Kučera (1995: 24–26) zase zdůrazňuje to, že Masaryk chtěl filosofický fundament své politické aktivity spojit s odkazem Ježíšovy mise, všelidskou humanitou a sociálním étosem, a proto jej musel objevovat v české reformaci a v jejím nepřetržitém působení od myšlenek Husa po myšlenky vlastní. Všichni uvedení autoři a mnozí další se však shodují v tom, že Masarykovi šlo o více, než pouhé zkoumání detailního průběhu historických událostí a přesných dějepisných dat.

Masarykův přístup k dějinám byl předmětem mnohých kritik, které se zaměřovaly na jeho nevědeckost. Např. Ferdinand Peroutka prohlásil, že „část Masarykova díla [...] je plna nepřesností, a prorok a kazatel velmi tu překáží vědeckému pracovníku.“ (Peroutka in Havelka 2001: 70) Peroutka v této kritice poměrně výstižně předložil to, o co vlastně Masarykovi šlo. Nebyl to dokonale přesný dějepisný popis po sobě jdoucích událostí, ale význam, jaký pro český národ měly bez ohledu na jejich konkrétní detaily. Machovec (1968: 110) Masarykovo pojetí dějin nazval hledáním „dějinného vědomí“, tedy ne hledání toho, co opravdu bylo, ale toho, co je z dějin v lidských hlavách dnes. Zejména tyto rozporné pohledy na možnosti zkoumání historie se staly základem dlouholetého sporu²⁰. K přímé konfrontaci dvou přístupů Masaryka a Pekaře došlo poprvé v otázce husitství. Pro Masaryka bylo husitství primárně reformací, zápasem o náboženskou svobodu a svobodu svědomí (Kučera 1995: 22), podobně jako v Bellahově výkladu americké historie v Americe bylo osamostatnění USA bojem o svobodu a nezávislost nejen v politickém, ale i v náboženském smyslu. Konkrétní

²⁰ Jednalo se o ryze profesionální aspekt sporu. Později se dle Kučery (1995: 30) projevily i dvě další dimenze. Jednak spor historického státoprávníka proti státoprávnímu nonkonformistovi a jednak spor politický. Ten byl mezi Josefem Pekařem jako obhájcem konzervativně parlamentní politické orientace proti Masarykovi jako obhájci humanistické demokracie, který kladl nadnárodní, všelidové cíle.

chápání smyslu, který Masaryk českým dějinám přikládal, v následující části stručně představíme²¹.

Ústředními prvky Masarykových dějin jsou národní obrození, proces náboženské reformace a národního uvědomění. Obrození mělo dle Masaryka dvě fáze. První fází představuje Husovo reformní hnutí. Protože reformace jednotlivců byla možná pouze za podmínek církevní a politické svobody, postavil se Hus církevní a papežské autoritě, která byla v jeho době všemocná (Masaryk 1990b: 17).

Husův program nebyl podle Masaryka programem národnostním, přesto však národnostnímu cíli prospěl, protože reformace příznivě ovlivnila jazyk a národní uvědomění. Reformace tak vedla k organizaci české národní církve, jejímž jazykem bohoslužeb byla výhradně čeština. Reformace se tak stala obrozením. Zároveň však vyvolala i silnou vlnu protireformní, a ta toto úsilí načas umlčela (Masaryk 1990b: 19-21). Protireformace měla úspěch proto, že se lidé nedrželi reformních idejí a byli ochotni vrátit se k ideám původním (Masaryk 1990b: 26). Reformace byla o to významnější, že se do ní zapojil celý český národ a jako celek se vzepřel Římu. Tímto celonárodním projevem náboženské nespokojenosti a kolektivním reformním bojem se duch reformace stal součástí ducha národního (Masaryk 1919: 18-20). Úzké propojení českého národního ducha s reformací vystihl Masaryk následně: „[N] nejsme Čechy, nepokračujeme-li směrem a duchem reformace.“ (Masaryk 1919: 20) Znovu se reformační hnutí obnovilo až v době obrození.

Druhou fází bylo období od počátku do konce devatenáctého století, tedy období národního obrození, které Masaryk sám prožíval. To podle Masaryka zcela jednoznačně navazovalo na Husovo dílo i duchovní charakter reformace. Ústředním prvkem, který propojoval minulé i soudobé reformační myšlení, byl ideál humanitní, který se prakticky shodoval s myšlenkou bratrství (Masaryk 1990b: 10). V něm se český národ jako první vymkl absolutistické katolické církvi, která svým násilím a dogmatismem zcela popírala Kristovo učení (Masaryk 1947: 37–38).

Obrození rozděloval na čtyři hlavní období a to období do roku 1811, druhé období do roku 1848, třetí období do roku 1880 a poslední období od roku 1880 po svoji současnost. Každé z těchto období popisoval Masaryk prostřednictvím filosofických a politických

²¹ Sám Masaryk se této otázce věnoval zejména ve spisech *Česká otázka a Naše nynější krize*, *Jan Hus a Karel Havlíček Borovský*.

myšlenek o českém národě a jejich představiteli. Hlavní myslitelé prvního období národního obrození dle Masaryka přímo a zcela záměrně navazovali na bratrské a husitské tradice, které byly na čas v důsledku protireformace přerušeny (Masaryk 1990b: 32). Usilovali zejména o dosažení univerzálních svobod jako svoboda náboženství, národní či jazyková. Od Kollára, Dobrovského, Šafaříka a Palackého odvozuje Masaryk nadřazenost ideálu humanity, nad idejí národní. Ačkoli pro zmíněné myslitele byla idea českého národa a případně slovanské vzájemnosti významnou, dle Masaryka ji všichni považovali za „podkategorii“ obecného ideálu humanity (Masaryk 2000b: 16-21). Ve druhém období Masaryk popisoval nový důraz na národnostní a vlastenecké hodnoty a zejména význam ideje slovanství v myšlení Kollára (Masaryk 2000b: 38–40). Po roce 1948 musela idea humanity a svobody ustoupit národnostním myšlenkám. Humanitní ideály se projeví zejména v myšlence rovnoprávnosti národů podle přirozeného práva. Palackým byl položen základní cíl politické samostatnosti českého národa (Masaryk 2000b: 69–71). V tomto vývoji spatřuje Masaryk logický řád, kdy od všeobecného pojetí humanity pokračovali myslitelé k slovanství a nakonec k češství. Palacký je tak pro Masaryka zakladatelem národního programu českého a „Otcem národa“ (Masaryk 2000b: 72). Podobně i druhého velkého myslitele té doby Havlíčka považuje za „vůdce českého národa“. Obě tyto osobnosti požadovaly federalizaci rakouské říše a její demokratizaci, i když Havlíčkovo pojetí demokracie bylo pojetí širší zapojující širší masy obyvatel (Masaryk 2000b: 78–83). Poslední období, tedy osmdesátá léta, se projevovalo dle Masaryka (2000b: 114) aktivizací českého politického života ve Vídni a dokončením vývoje organizace českých vysokých škol. Vysoké školy se staly centrem osvětové práce a dovršily osvěcenské ideály Kollára a Dobrovského. Jejich cílem měla být návaznost a pokračování v práci českých obroditelů.

Při pohledu na výše popsané Masarykovo chápání dějin perspektivou občanského náboženství je patrné, že náboženský motiv je v Masarykově filosofii dějin velmi výrazný. Od Jana Husa a následného husitské hnutí odvozuje další vývoj dějin. Náboženská otázka pro něj byla z hlediska českých dějin zcela klíčovou.²² „Česká otázka je otázkou náboženskou, v tom plném smysle zde vyloženém“ (Masaryk 1947: 30). Motiv náboženství je pro Masaryka z pohledu českých dějin dokonce významnější než motiv nacionalistický. Sám prohlašuje, že „idea náboženské a mravní reformy byla po více než 400 let přímo viditelným a čitelným obsahem našich dějin.“ (Masaryk 1990b: 43) Zapojení náboženské dimenze do filosofie dějin

²² Pekař u Masaryka kritizoval zejména chápání české otázky jako otázky náboženské. Snažil se prokázat, že husitská reformace není osovou linií českých dějin (Kučera 1995: 25).

mohlo být mimo jiné důsledkem Masarykova uvědomování si náboženské krize, o níž jsme hovořili na začátku této kapitoly. Zatímco v rámci amerického občanského náboženství jsou dějiny vykládány jako analogie biblického vývoje národa vyvoleného, Masaryk české dějiny vykládá jako dějiny národa bojujícího za náboženské svobody a reformaci svého duchovního života. Obdobně jako občanské náboženství hovoří o třech velkých zkouškách amerického národa symbolizovaných osobnostmi amerických prezidentů, Masaryk mluví o dvou klíčových obdobích boje za náboženské a později národnostní svobody: o reformaci a o národním obrození. Symbolem reformace je dle Masaryka Jan Hus, do čela obrození staví čelní duchovní myslitele své doby.

Výklad historie v rámci Bellahova občanského náboženství poskytuje sdílené kolektivní vědomí, díky němuž se společnost propojuje a integruje. Masaryk svým výkladem dějin usiloval taktéž o vytvoření podobného „vyprávění“, či jak to nazval Machovec (1968) „dějinného vědomí“, které by působilo jako faktor sjednocující československou společnost a vytvářející pocit přináležitosti k ní. Masaryk upozorňoval na to, že Češi si vlastní historii nevykládají jednotně a vnímají dějiny rozporuplně. „Byla reformace poblouzněním, jak tvrdí přívrženci protireformace, anebo nebyla, jak tvrdí naši obroditelé, Dobrovský, Kollár, Šafařík, Palacký, Havlíček, Smetana? Jak se má myslící Čech rozhodnout v tomto rozporu, a více: jak myslící Čech rozpor ten má překonat?“ (Masaryk 1990b: 47) Skutečnost, že historie národa nebyla vykládána jednotně, dokazuje i samotná existence debaty o smyslu českých dějin, v níž byly podávány různé výklady. Význam svého výkladu Masaryk nevnímal pouze ve vytvoření zdroje k posílení národní integrity. Historie má být národu podle Masaryka zdrojem motivace a inspirací pro budoucnost. „Historie je pořád víc umění předvídat, co se má dělat. Veliká historie není zabezpečením velké budoucnosti.“ (Masaryk 1990a: 21) Jak upozorňuje Bláha (1921: 15), Masarykovi nestačí pouze horovat pro slavné osobnosti české minulosti, ale vybrat z nich to nejlepší a tím přetvořit českou přítomnost.

Kromě teoretického výkladu, který Masaryk poskytl v množství filosofických prací, se snažil i o uplatnění vlastního výkladu v praxi²³. Během svých návštěv či projevů k veřejnosti se odkazoval k významným historickým událostem a jejich hodnotě pro přítomnost.

²³ Na jedinečnou schopnost propojení teorie a praxe nejen v oblasti výkladu českých dějin poukazyval již Emanuel Chalupný (1937: 15).

Vyjadřoval se zejména o osobnostech, které sám považoval za symboly historického vývoje²⁴ (viz např. Masaryk 2003: 24, 112, 123-28).

4.2. Vztažení společnosti ke sféře absolutního významu

Masaryk ve svém myšlení vztahuje českou společnost k Bohu podobně, jako to činili američtí prezidenti v rámci amerického občanského náboženství. Pojímá stát, státní život, politiku „sub specie aeternitatis“²⁵. Samotná idea demokracie má u Masaryka, jak zdůrazňuje Funda (2001: 93), kromě pozitivistického ohniska také ohnisko transcendentní. Svým prosazováním demokracie založené na lásce a úctě k bližním všem usiloval Masaryk o uskutečňování božího řádu na zemi (Čapek 1990: 328).

U Masaryka lze objevit jistý kritický prvek a snahu obměnit všeobecný pohled na Boha. Nepřejímá všeobecnou převládající představu Boha, podobně jako se jeho univerzální vnímání odrazilo v občanském náboženství. Masaryk naopak tvrdí, že do jeho doby byla dogmatika o Bohu a jeho vztahu k člověku pouze na ruby obrácená politika. Stará víra v Boha byla podle Masaryka příliš objektivistická a nedostatečná pro společnost, která se posunula směrem k individualismu (Masaryk 1947: 31). „Oficiální theistický aristokratismus zadržuje mravní vývoj a pokrok.“ (Masaryk 1947: 33) Člověka navádí k přijímání milosti a odpuštění. Člověk se má podrobit absolutistickému Bohu, což však pokrok nepřináší. Bůh má být podle Masaryka pojímán duchovně tak, aby odpovídal naší potřebě po sebezdokonalování a mravním vývoji. Má iniciovat mravní pokrok, který by posiloval lidskost a lásku. K takovému pokroku by původní náboženství vést nemohlo, protože dle něj je možné hřích zapomenout či odpustit. Je tedy nutné usilovně směřovat k lepšímu mravnímu životu ne jen litovat starých hříchů (Masaryk 1947: 32–33). „Lítost, kání nemá ceny, nevede-li nový lepší obsah životní z temné minulosti k jasnější mravní budoucnosti.“ (Masaryk 1947: 33) City, které tak dle Masaryka mají lidé chovat k Bohu, nemají být jako city k absolutnímu vládci, ale jako ke spolučlověku či spolupracovníku (Masaryk 1947: 29). Lidé se mají sami pokoušet odhalit pravdu studiem literatury, historie, světových dějin a místa českého národa v nich. Tuto pravdu nestačí jen poznat, ale lidé by ji měli vyznávat. Na Boha může člověk spoléhat jen v těch věcech, kde sám není schopen dojít poznání. „Pokud člověk může pochopit, tu je zabezpečen, ostatek musí ponechat Prozřetelnosti, aby tak řekl, Pán Bohu.“ (Masaryk 1990: 21)

²⁴ Např. Jana Husa, Jana Ámose Komenského, představitele českého národního obrození.

²⁵ Význam: z hlediska věčnosti.

Na rozdíl od občanského náboženství, které dle Bellaha neobsahuje odkazy ke konkrétním náboženstvím, se Masaryk v mnoha případech odkazoval na Boha křesťanského či přímo Ježíše²⁶ (Masaryk 1947: 34). Na mnoha místech cituje Bibli a křesťanská přikázání (např. Masaryk 1947: 34, 1930: 63). U Masaryka se tedy nesetkáváme s takovou snahou o univerzální pojmenování, které by umožňovalo, aby se s ním mohla ztotožnit různá náboženství.²⁷ Nabízí se řada vysvětlení, pro Masarykovy přímé odkazy ke křesťanství. Jedním z nich může být fakt, že Masaryk neusiloval o to, aby se s jeho pojetím náboženství mohla ztotožnit různá náboženství. Naopak usiloval o to, aby svá partikulární vyznání lidé nahradili jeho pojetím „českého náboženství“ a s ním tedy i jeho pojetím Boha. Masaryk prosazoval vznik nebo modifikaci náboženství, které by svým způsobem nahrazovalo převládající tehdejší pojetí katolicismu. Hovořil o potřebě náboženství, které by uznávalo národní princip. Propojením přesvědčení náboženských a národnostních by vzniklo „české náboženství“ čerpající ze specifik národní historie (Masaryk 1947:29). Naopak Bellah občanské náboženství vnímal jako existující paralelně po vlastního zcela soukromého vyznání každého jednotlivce. Občanské náboženství dle Bellaha nemělo osobní víru nahradit, ale existovat s ní v souladu. Vysvětlením může být i Masarykovo chápání významu křesťanství. Vzhledem k tomu, že česká společnost nebyla tvořena tolika různými náboženskými skupinami, jako tomu bylo v USA, neměl ani Masaryk potřebu zobecňovat Boha tak, aby bylo možné mu porozumět i z pohledu jiných náboženství.

4. 3. Společnost a komunita jako v nějakém smyslu zvláštní

Masaryk se ve svém díle mnohokrát zabýval otázkou národa ať už v rovině obecné, či konkrétní a pozicí českého národa ve světovém pořádku. Obecně národ charakterizuje jako soubor následujících prvků: jazyk, území, hospodářské a sociální poměry, literatura básnická, věda, filozofie, mravnost a náboženství (Masaryk 1990: 4). Takto definovaný národ je dle Masaryka pouze jedním z mnoha, které jsou součástí lidstva. Lidstvo pak představuje humanitu a vyjadřuje snahu o dosažení čistého člověčenství (Masaryk 1990: 6). Protože

²⁶ Je však otázkou zda, případně do jaké míry můžeme Masarykovy odkazy k Ježíši vnímat jako odkazy k Bohu či sféře absolutního významu. Mohl ho totiž považovat za člověka, učitele a proroka, ne však vtěleného Boha, čemuž nasvědčuje i skutečnost, že nepoužívá jména Kristus. Ježíšův historický přínos spatřuje v tom, že vůbec poprvé příkladně vymezil zbožnost jako poměr k Bohu i k bližnímu (Čapek 1990: 263-68). Dále tvrdil, že Ježíš byl člověkem, který se ze své přirozenosti povznesl tak vysoko (Čapek 1990: 293). Navíc, jak si povšiml Karel Čapek, Masaryk odkazuje na Ježíše pouze, mluví-li o vlastní víře. Sám totiž uznával zejména jeho učení o univerzální humanitě jako základu náboženství (Čapek 1990: 263). K podobnému závěru o Masarykově vztahu k Ježíši dospěli i další autoři (Machovec 1968, Schmidt 2001).

²⁷ I když Dresler (1990: 15) upozorňuje na to, že za první republiky z pozice prezidenta bral více ohledy na státní zájmy a svá přesvědčení tak často přímo nevyjadřoval.

všechny národy považuje za prvky, které jsou si v celku lidstva a humanity rovny, vylučuje, že by mohlo existovat něco, jako je národ vyvolený. Na rozdíl od amerického občanského náboženství nepřipouští možnost existence národa vyvoleného vést lidstvo a nepohlíží tak ani na národ vlastní. „Když nepokládám svého národa za vyvolený, nebudu uznávat vyvolenosti národa druhého.“ (Masaryk 1990: 11) To ovšem neznamená, že by chápal národy jako zcela identická uskupení plnící zcela stejné role uvnitř světového pořádku. Naopak tvrdí, že každý národ je svým způsobem zvláštní. Zvláštní z toho důvodu, že každý národ „má svůj úkol, a ten má svým způsobem provádět.“ (Masaryk 1990: 11) Takový úkol má dle Masaryka i národ český, čímž prakticky vyjadřuje jeho zvláštnost.

Daný úkol však neměl vyjadřovat vyvolenost národa a jeho nadřazenost nad ostatními, ale roli a přínos, kterými má národ obohacovat lidstvo. Zdůrazňoval, že je nutné „ve vší práci a v práci drobné mít mravní direktivu s[z] hlediska věčnosti a nekonečnosti; národ náš, jako každý jiný pokročilý a vyspělý národ, musí si uvědomit svůj úkol, neboť také nábožensky každý národ má svůj úkol.“ (Masaryk 1947: 30) Českým obohacením lidstva byla dle Masaryka idea humanity, kterou byl protkán jeho výklad české historie. Reformní hnutí se dle Masaryka zrodilo v českých zemích a velmi rychle bylo následováno jinými národy celé Evropy. Církevní reformaci tak považoval za počín světového významu (Čapek 1990: 320). Bratrství pak podobně jako Palacký považoval za vrchol vývoje národa i celého lidstva (Masaryk 1919: 9-27). Zatímco z pohledu amerického občanského náboženství byla dle Bellaha přínosem vlastního národa myšlenka demokracie a její šíření, pocit vyvolenosti k její obraně, Masaryk si cenil ideálu humanity, kterým český národ lidstvo obohatil.

4. 4. Vize propojení národa dohromady v integrovaný celek

Než se začnu popisovat další prvek v Masarykově myšlení, považuji za vhodné připomenout společenskou situaci v Československé republice, která s ním úzce souvisí. Její vznik byl dle Havelky (2001: 72) vyvrcholením procesu postupné emancipace národa po boku německé populace. Češi se stali sebevědomou společností, kterou charakterizovalo poměrně silné plebejství a demokratismus, který výrazně předbíhal ostatní střeoevropské národy. Česká společnost byla v důsledku procesu transformace neúplná. Chyběly jí nejvyšší třídy, případně měly, jako v případě velkoburžoazie či národní šlechty, malý vliv a byly rozptýlené.

Tento politický vývoj vedl k partikularizaci politična a k opakující se reprodukci nacionálních napětí. Vznikla představa tzv. nepolitické politiky²⁸, kterou později přejal i Masaryk.

Masaryk si pravděpodobně velmi dobře uvědomoval i další problém tehdejší politické sféry, který popisují Havelka (2010) a Bláha (1912). Zatímco v dobách Rakouska-Uherska byla politika věcí elit a běžný občan se na ní nepodílel více než účastí ve volbách, v období první republiky se objevila snaha prosadit zcela odlišné pojetí politické práce, kterou Havelka (2010: 324) nazval „zaldňováním nižších pater politiky“. I Bláha (1912:19) v této souvislosti upozorňuje na to, že do politiky zdaleka nebyly zapojeny všechny složky společnosti, o což Masaryk usiloval zejména s ohledem na dělnickou vrstvu. V novém státě se vytvořila nová potřeba, aby se občané účastnili politického života aktivně, aby jej více sledovali a drobnou prací se zapojovali. Masaryk svou vizi nového politického chování představoval jako nepolitickou politiku. Do politiky měly být zapojeny široké vrstvy, které měly vykonávat drobnou konstruktivní práci pro blaho národa (Havelka 2010: 324).

Masaryk si uvědomoval absenci vnitřní integrity českého národa doprovázené nejistým postavením v mezinárodním systému. Mnohokrát apeloval na nutnost propojit se jako prostředku k sebeprosazení ve světě a eliminaci nevýhod malého národa. „Musíme dělat, co dělají chudí lidé. To heslo zní asociace, spolčování.“ (Masaryk 1990: 16) Nutnost integrace byla pro Masaryka o to naléhavější, protože si uvědomoval národnostní roztržičnost. „Naše cítění národnostní není ještě dovršeno.“ (Masaryk 1990: 17)

Dle Masaryka musí být společné úsilí reflektováno zejména v oblasti „malé práce pro národ“, která je ústředním prvkem jeho pojetí nepolitické politiky²⁹. Drobnou a pravidelnou práci vnímal jako ideální taktiku postupu českého národa (Masaryk 1990: 16–17). Práce zejména na politickém poli spojená se zodpovědnou správou a aktivní účastí všech členů společnosti byla základním prvkem nepolitické politiky. Drobná práce měla sjednocovat občany státu ve společném díle pro stát. Lidé si měli uvědomit, že pracují nejen sami pro sebe, ale zejména pro celek a jeden pro druhého. „I já jsem stát, národ a lid, musí si dnes říci každý, kdo politicky myslí a co tedy žádá po státu, národu a lidu, plniž především sám ve svém kruhu stálých povinností“ (Masaryk 2000b: 208). Integrační funkce, kterou měla drobná

²⁸ Termín nepolitická politika se poprvé objevil ve vídeňském parlamentu koncem devatenáctého století a jeho autorem byl Eduard Taaffe. Termín byl později přebírán mnohými autory (např. Ferdinand Peroutka, Zdeněk Smetáček, Václav Havel, Ludvík Vaculík), kteří obsah významu různě pozměňovali (Havelka 2001: 72).

²⁹ Masaryk sám přiznával, že pojem přejal od Havlíčka, který taktéž pohlížel na práci jako její ústřední součást (Havelka 2001: 73).

práce dle Masaryka plnit, si povšimli i jiní autoři. Např. Pohanka (1948: 11) chápal toto Masarykovo pojetí jako program dosažení vzorného národa demokratů, kteří se budou vzájemně ctít a respektovat a společně pracovat pro stejný cíl. I Havelka (2001: 74) pokládal Masarykův apel na drobnou práci za silnou integrační myšlenkou, která měla stmelit fragmentovanou českou společnost a zapojit co nejvíce občanů do národního celku.

Co navíc považuji za velmi podstatné v této souvislosti zdůraznit, je skutečnost, že podle Masaryka (1977: 27) nemá jít o práci pro ni samotnou, ale tato práce musí být chápána, jako prostředek k dosažení vytyčených cílů. Po vzniku samostatné Československé republiky propojil Masaryk úžeji nepolitickou politiku s cílem, ke kterému má vést, tedy k režimu demokracie. Havelka (2001: 75) tento posun vyjádřil velmi výstižně. „Pojem ‚nepolitická politika‘ se stále více a stále zřetelněji stával tím, čím chtěl být i původně: prostředkem dlouhodobé internalizace přesvědčení o světodějnosti demokracie, významu humanity a roli nezodpovědné osobnosti.“ Demokracie byla pro Masaryka principem moderního světa, který překračuje sféru pouhé politiky případně i ekonomiky. Syllaba (1992: 15) Masarykovo chápání demokracie vystihl jako způsob života, které nemůže vzniknout najednou, ale postupnou výchovou a sebevýchovou trvajících generací. Politické vzdělání má dle Masaryka umožnit obyvatelstvu³⁰ účastnit se politického procesu. Dle Havelky (2001: 73) odtud také plynulo Masarykovo přesvědčení, že drobná práce, která musí být doprovázena náležitým politickým vzděláním, je jedním z důležitých prostředků, jak „civilizovat“ nižší třídy. Navíc Masaryk (1977: 56) požadoval, aby vzdělání bylo světové a zároveň národní v tom smyslu, že lidé budou chápat českého ducha a vlastní historii v kontextu světového pořádku.

Masaryk si uvědomoval negativní působení dalšího problematického aspektu prvorepublikového politického života. Tou byla podle něho skutečnost, že politika byla vnímána občany jako výjimečné vědění, kterými jsou poslanci nadáni. Nedovolovali si tak do ničeho zasahovat či kritizovat (Masaryk 1977: 62). Upozorňoval proto na to, že naopak díky politické výchově by občané měli začít chápat politiku v kladnějším smyslu. Měli se zapojovat do demokratického procesu. „Každý nastupte na své místo, neboť každý – i malý – může přispět k vybudování československé demokracie.“ (Masaryk 2003: 21) Aby se demokracie byla schopná udržet, zdůrazňoval Masaryk (1977: 64-65) význam „tacitu

³⁰ Vzdělání vůbec hrálo v Masarykově myšlení velmi výraznou roli. Bylo pro něj nezbytné nejen z hlediska práce politické. Má sloužit zejména k potlačování egoismu, všeobecné vzdělání pak dokonce považoval za intelektuální demokracii, kdy se individualismus dostává do souměrnosti s kolektivismem. Je natolik humanitní a všelidské, že je schopno překonávat veškeré národnostní a osobní rozdíly a sjednocovat myslící lidi (Masaryk 1977: 39).

consensu“³¹. Mělo jít o všeobecné porozumění a souhlasu se základními cíly a směry. Politicky vzdělaný národ by měl mít takový vnitřní konsensus, který by zajišťoval, že i různé strany budou schopny nalézt společné cíle a budou respektovat jistou mez ve vzájemném boji, kterou nepřekročí.

4. 5. Soubor přesvědčení, hodnot, rituálů, ceremonií a symbolů navozující smysl jednoty

V případě Masaryka a vůbec první republiky bychom jen stěží mohli hovořit o široce institucionalizovaných rituálech, ceremoniích či symbolech. To vše se mělo postupně v novém státu vyvinout a institucionalizovat. Sám Masaryk si zejména z pozice prvního prezidenta uvědomoval, že mnoho z jeho jednání bude utvářet praejudicia³² a zcela vědomě tak měl vytvářet tradice. Usiloval o to, aby v ceremoniálech byla vyjádřena demokratičnost odpovídající době a povaze českého národa. Z hlediska symbolů chtěl, aby si lidé lépe uvědomovali jejich nutnost. Byl si vědom toho, symboly umožňují vyjádření politického a náboženského života společnosti (Čapek 1990: 194–95).

Jeho snahy o přiřknutí symbolického významu osobnostem a historickým událostem mohly být alespoň částečně motivovány jeho obdivem k symbolice americké demokracie, kterou později Bellah popsal jako významnou součást občanského náboženství. Např. Národní hřbitov v Gettysburgu považoval Masaryk za ztělesnění podstaty americké demokracie, jejíž zásady prohlásil za sobě nejbližší a za zásady, které jsou součástí jeho života i politiky (Masaryk 2003: 141).

V Masarykově jednání a myšlení je do jisté míry možné odhalit prvky symboliky, které v průběhu první republiky dále vyvíjeli. Nesporný symbolický význam měla pro Masaryka osobnost Jana Husa. Pokládal ho za významnou postavu nejen z hlediska historického, o čemž jsme se již výše zmínily, ale i z hlediska společenského. Hus pro Masaryka ztělesňoval přesně ty ideály, ke kterým má česká společnost směřovat. Hovoří-li o vhodném budoucím vývoji české společnosti, Jan Hus je pro něj obrazem a cílem tohoto směřování (např. Masaryk 1919: 6, Masaryk 1919: 29). I Hrad měl mít podle Masaryka velký symbolický význam. Vzhledem k tomu se také Masaryk zasazoval o úpravu Hradu takovým

³¹ Význam: tichý souhlas.

³² Význam: starší rozhodnutí, které má vliv na rozhodnutí nové.

způsobem, aby se z něj stal památník české historie, obraz staronového státu a symbol nejen minulosti, ale i budoucnosti (Čapek 1990: 198).

Masaryk sám se účastnil mnohých událostí, jejichž průběh se měl stávat ceremonií. Takovou událostí byla např. organizace vzpomínkových akcí u příležitosti dne výročí upálení Jana Husa. V Dodatku třetího vydání díla *Naše obrození a naše reformace* (1990b: 83–105) se Masaryk na několika stránkách věnoval tomu, jakým způsobem by měla být památka Jana Husa uctívána a jak by tyto akce měly vypadat. Dle Masaryka (1990b: 83) mají být oslavy Jana Husa hlubší vzhledem k tomu, jak velkou úctu chovají lidé k českému reformátorovi, k vlastní minulosti a náboženskému přesvědčení. Upozorňuje na skutečnost, že oslavy mají mít náboženský charakter. „Oslavy Husovy mají nábožensky povznést, mají nás s Husem duchovně spojit právě v tom jeho životním činu největším, že položil život za své přesvědčení.“ (Masaryk 1990b : 84) Masaryk si ovšem uvědomoval i skutečnost, že oslava Husa by měla být do jisté míry také oslavou národní. Ovšem primárně měla mít význam náboženský, protože Hus ve své době neprosazoval nacionalismus, ale usiloval o reformu církve a náboženského života (Masaryk 1990: 95–105).

Jak jsem již výše naznačila, nelze tedy uvažovat o širokými vrstvami sdílených přesvědčeních, hodnotách, rituálech, ceremoniích či symbolech. Přirozeně během tak krátké doby se nemohl vytvořit soubor podobně obsáhlý jako v Americe. Masaryk měl však nezanedbatelný vliv na vytváření obdobného souboru. Uvědomoval si jeho hodnotu a význam a k jeho tvorbě s tímto vědomím také přistupoval.

Závěr

V této práci jsem popsala a interpretovala myšlení a osobnost Tomáš Garrigua Masaryka v perspektivě občanského náboženství. Popsala jsem vývoj i obsahové stránky konceptu. Dále jsem zdůvodnila výběr konceptu pro interpretaci Masaryka. Ve třetí části jsem se již detailně věnovala nemalému množství aspektů Masarykova myšlení a jeho životu a propojila je všechny pomocí Bellahova konceptu občanského náboženství. Ukázalo se, že vybraný koncept umožňuje uceleným způsobem interpretovat různé oblasti Masarykova myšlení. Propojuje Masarykovo pojetí českých dějin, vnímání společnosti „sub specie aeternitatis“, význam ideje humanity, koncept nepochitické politiky i Masarykovo jednání usilující o vytváření symbolů a tradic. To vše je možno chápat jako komplexní snahu

vytvoření obdobného pojiva české společnosti, jakým bylo dle Bellaha občanské náboženství v USA.

Dá se usuzovat, že Masaryk svým způsobem Bellaha v jistých ohledech o několik desetiletí předstihl. Nemám na mysli analýzu americké společnosti, i když i v ní Masaryk již ve své době spatřoval sílu jednotící vize demokracie a význam symbolů občanské války. Mám na mysli zejména skutečnost, že Masaryk usiloval o vytvoření pojítka společnosti, které by ji sjednocovalo. Svým způsobem o totéž usiloval Bellah v šedesátých letech. Nechtěl sice obdobné pojivo vytvořit, ale poukazoval na to, co nazval občanským náboženství, jako na pojivo, které se rozpadá, ale kterého by se o to více měla americká společnost držet. Normativní aspekt je patrný v díle obou myslitelů. Kromě množství prvků, v nichž se Masarykovo myšlení velmi blížilo Bellahovu konceptu, se našly i aspekty, které se lišily, případně na ně nebyla aplikace konceptu vhodná např. Masarykovy odkazy ke křesťanskému Bohu či jeho pojetí náboženství jako nahrazujícího převládající vyznání. Možné příčiny, proč v některých ohledech dochází k odlišnostem, jsem výše vysvětlila a neshledávám je překážkou pro užití konceptu.

Koncept občanského náboženství byl již aplikován na mnoho národů a společností (Cristi, Dawson 2007), ovšem jeho aplikací na české prostředí se dosud žádný autor nezabýval. Nabízí se otázka, zda v současné době vůbec existuje v české společnosti něco obdobného, jako občanské náboženství, které popisoval Bellah v prostředí americkém. A pokud ano, jakou by v něm hrál Masaryk roli? Tato práce se soustředila zejména na Masarykovy vlastní myšlenky korespondující v mnoha oblastech s konceptem občanského náboženství. Bylo by zajímavé dále zkoumat vnímání Masaryka v rámci současné české společnosti případně v rámci „českého občanského náboženství“, kde by mohl být nazírán podobnou perspektivou jako první američtí prezidenti.

Užití konceptu občanského náboženství se dále nabízí v kontextu evropského kontinentu (Vido 2009: 295). I z tohoto pohledu by mohla sehrávat Masarykova osobnost významnou roli, čemuž nasvědčuje i uspořádání konference „Masaryk a myšlenka evropské jednoty“ v roce 1992, v níž bylo Masarykovo myšlení nahlíženo z pohledu sjednocující se Evropy (Brabec 2001). Z příspěvků účastníků vyplývá, že Masaryk se zabýval touto myšlenkou a že integrující se Evropa by mohla jeho odkazu využít. Otvírá se tedy i prostor pro sledování Masarykovy role v případném „evropském občanském náboženství.“

Seznam literatury

Beiner, Ronald. 1993. "Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion." *The Review of Politics* 55(4):617–38.

Bellah, N. Robert. 2005. "Civil religion in America." *Daedalus* 134(4): 40-55.

Bellah, N. Robert. 1976. "Response to the Panel on Civil religion." *Sociological Analysis* 37(2): 153–159.

Bellah, N. Robert. 1978. "Religion and Legitimation in the American Republic." *Society* 35(2):193–201.

Bellah, N. Robert. 1992. *The broken covenant: American civil religion in time of trial*. Chicago: University of Chicago Press.

Bláha, I. Arnošt. 1921. *T. G. Masaryk. Od osvobození mravního k osvobození politickému*. 2. vyd. Nové Město na Moravě: Vydavatelské družstvo.

Brabec, Jiří. 2001. „Několik poznámek k Masarykově vztahu k liberalismu.“ Pp. 116-20 in *Masaryk a myšlenka evropské jednoty*, edited by T. Sylaba and Z. Klíma. Praha: Centrum pro Desk-Top Publishing filozofické fakulty UK.

Cristi, M. 2001. *From civil to political religion. The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Waterloo: Wilfred Laurier University Press.

Cristi, M., Dawson, L. L. 2007. „Civil Religion in America and in Global Context.“ Pp. 267-286 in *The SAGE handbook of the Sociology of Religion*, edited by V J. Beckford, and N. Demerath. London: SAGE Publication.

Demerath III, N. Jay. 2003. "Civil Society and Civil Religion as Mutually Dependent" Pp. 348—358 in *Handbook of the Sociology of Religion*, edited by M. Dillon. Cambridge: Cambridge University Press.

de Tocqueville, Alexis. 2000. *Demokracie v Americe*. 2.vyd. Praha: Academia.

Durkheim, Émile. 2002. *Elementární formy náboženského života*. Praha: OIKOYMENH.

- Funda, A. Otakar. 2001. „Náboženská dimenze Masarykovy ideje humanity a demokracie.“ Pp. 92-98 in *Masaryk a myšlenka evropské jednoty*, edited by T. Sylaba and Z. Klíma. Praha: Centrum pro Desk-Top Publishing filozofické fakulty UK.
- Gehrig, Gail. 1981. “The American Civil Religion Debate: A Source for Theory Construction.” *Journal of the Social Scientific Study of Religion* 20(1): 51–63.
- Hammond, E. Phillip. 1976. “The Sociology of American Civil Religion: A Bibliographic Essay“ *Sociological Analysis* 37(2): 169–82.
- Havelka, Miloš. 2001. *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895 – 1989*. Praha: Lidové noviny.
- Havelka, Miloš. 2010. *Ideje – dějiny – společnost. Studie k historické sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Heimann, Mary. 2009. *Czechoslovakia: the state that had failed*. New Haven: Yale University Press.
- Herberg, Will. 1960. *Protestant, Catholic, Jew*. New York: A Doubleday Anchor Books.
- Hobbes, Thomas. 1909. *Základy filosofie státu a společnosti (O občanu)*. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.
- Hromádka, L. Josef. 2001. „Masarykova ústřední otázka náboženská.“ Pp. 40-49 in *T. G. M. ve třech stoletích* edited by J. Štěpán. Brno: L. Marek.
- Chalupný, Emanuel. 1937. *Masaryk jako sociolog*. Praha: Melantrich.
- Jüptner, Jan. 2008. „Civilní náboženství“ Pp. 213-234 in *Soudobá sociologie III (Diagnózy soudobých společností)*, edited by J. Šubrt. Praha: Univerzita Karlova.
- Kučera, Martin. 1995. *Pekař proti Masarykovi*. Praha: Ústav T. G. Masaryka.
- Liebman, L. Charles, Eli'ezer Don-Yehiya, E. 1983: *Civil religion in Israel*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- Lüchau, Peter. 2009. "Toward a Contextualized Concept of Civil religion" *Social Compass* 56(3): 371 – 386.
- Lužný, Dušan. 1999. *Náboženství a moderní společnost*. Brno: Masarykova Univerzita.
- Machovec, Milan. 1968. *Tomáš G. Masaryk*. Praha: Melantrich.
- Marty, Martin. 1974. "Two Kinds of Civil Religion." Pp. 139-157 in *American Civil Religion*, edited by R.E. Richey and D. G. Jones. New York: Harper & Row.
- Masaryk, G. Tomáš. 1930. *Ideály humanitní*. 6.vyd. Praha: ČIN.
- Masaryk, G. Tomáš. 1947. *V boji o náboženství*. 3.vyd. Praha: ČIN.
- Masaryk, G. Tomáš. 1990a. *Problém malého národa*. Praha: NEUTRALITA.
- Masaryk, G. Tomáš. 1990b. *Jan Hus. Naše Obrození a naše reformace*. 4.vyd. Praha: Jan Kanzelserger.
- Masaryk, G. Tomáš. 2000a. *Moderní člověk a náboženství*. 2.vyd. Praha: Masarykův ústav AV ČR.
- Masaryk, G. Tomáš. 2000b. *Česká otázka, Naše nynější krize, Jan Hus*. 8., 7. a 9.vyd. Praha: Masarykův ústav AV ČR.
- Masaryk, G. Tomáš. 2003. *Cesta demokracie I*. Praha: Masarykův ústav AV ČR.
- Mathisen, A. James. 1989. "Twenty Years After Bellah: Whatever Happened to American Civil religion?" *Sociological Analysis* 50(2): 129–46.
- Nový, Lubomír. 1994. *Filosof T.G. Masaryk. Problémové skici*. Brno: Doplněk.
- Opat, Jaroslav. 1997. *Evropan a světoobčan T. G. Masaryk*. Praha: Nadace Jiřího z Poděbrad pro evropskou spolupráci.
- Parsons, Gerald. 2002. *Perspectives on civil religion*. Ashgate: The Open University.
- Pithart, Petr. 2001. „Jedno svědectví o Masarykově hledání ‚viditelné církve‘.“ Pp. 32-34 in *TGM ve třech stoletích*, edited by J. Štěpán. Brno: L. Marek.

Pohanka, František. 1948. *T. G. Masaryk naším politickým vychovatelem*. Brno: Zemská osvětová rada.

Rousseau, J. Jacques. 2002. *O společenské smlouvě, neboli, O zásadách státního práva*. Rep. pův. vyd. z r.1947. Dobrá voda u Pelhřimova: Aleš Čeněk.

Soubigou, Alain. 2004. *Tomáš Garrigue Masaryk*. Praha, Litomyšl: Ladislav Horáček – Paseka.

Syllaba, Theodor. 1992. „T. G. Masaryk o demokratické budoucnosti Evropy.“ Pp. 8-16 in *Masaryk a myšlenka evropské jednoty*, edited by T. Sylaba and Z. Klíma. Praha: Centrum pro Desk-Top Publishing filozofické fakulty UK.

Vido, Roman. 2009. “Émile Durkheim a moderní sociologie náboženství” Pp. 275-296 in *Elementárne formy sociologického myslenia*, edited by Z. Kusá and M. Tížik. Bratislava: Sociologický ústav SAV.

Jmenný rejstřík

- BEINER, R.** 7-8
BELLAH, R. N. 6- 8, 10-15, 17–19, 21-34
BLÁHA I. A. 21, 30
BRABEC, J. 21, 27
- CRISTI, M.** 7-13
- ČAPEK, K.** 18-19, 27, 32-33
- DAWSON, L.** 7-8, 10-13
DE TOCQUEVILLE, A. 9
DEMERATH, J. 8, 11
DOBROVSKÝ, J. 22, 25-26
DON- YEHIYA, E. 13
DURKHEIM, E. 8– 9
- FUNDA, A. O.** 19-20, 27
- GARRIGUE, CH.** 18-19
GEHRIG, G. 7, 13
- HAMMOND, P.** 8
HAVELKA, M. 19-20, 22, 23, 30-32
HAVLÍČEK, K. 22, 25-26
HERBERG, W. 9
HOBBS, T. 7 - 8
HROMÁDKA, L.J. 21, 22
HUS, J. 22, 23 -24, 26, 33
- CHALUPNÝ, E.** 17, 21
- JÜPTNER, J.** 8
- KOLLÁR, J.** 22, 25-26
KUČERA, M. 23 -24
- LANGER, F.** 18
LIEBMAN, L. CH. 13
LINCOLN, A. 14
LINDER, R. 13-15
LÜCHAU, P. 11
LUZNÝ, D. 8, 9, 11-12, 15
- MACHA, K. H.** 22
MACHOVEC M. 17, 23 – 24, 26
MARTY, M. 12
MASARYK, T.G. 6–7, 15-35
MATHISEN, A.J. 12-13
- NOVÝ, L.** 19
- OPAT, J.** 16-18, 23
- PALACKÝ, F.** 22, 25-26
PARSONS, G. 9, 11
PEKAŘ, J. 23 - 24
PEROUTKA, F. 23
PIERARDEM, R. 13–15
PITHART, P. 19
POHANKA, F. 17, 21, 31
- ROUSSEAU, J. J.** 7 - 9
- SCHLAMM, W.** 16
SMETANA, B. 26
SOUBIGOU, A. 19 -21
SYLLABA, T. 6, 17, 31
- ŠAFAŘÍK, P. J.** 25 -26
- VIDO, R.** 8, 35

Anotace

Tato práce interpretuje osobnost, vystupování a myšlení Tomáše Garrigua Masaryka prostřednictvím konceptu občanského náboženství. Cílem práce je poskytnout nový pohled na jeho dílo. První část práce stručně popisuje vývoj konceptu občanského náboženství od Rousseaua po Roberta Bellaha a následnou americkou debatu. Pozornost věnuje zejména obsahovému vývoji konceptu. Dále definuje koncept v podobě, v níž je v práci dále používán. Druhá část práce předkládá základní argumenty, obhajující aplikaci vybraného konceptu na Masarykovo myšlení. Tyto argumenty jsou strukturovány do tří podkategorií zaměřující se na situaci české společnosti v době Masarykova života, na konkrétní aspekty Masarykova soukromého života a na jeho náboženské vyznání a názory na roli náboženství ve veřejné sféře. Třetí část detailně rozebírá jednotlivé aspekty Masarykova filosofického díla pohledem pěti základních prvků občanského náboženství.

Abstract

This bachelor thesis interprets personality, acts and thoughts of Tomáš Garrigue Masaryk through the concept of civil religion. The aim of this thesis is to provide a new perspective on Masaryk. The first part briefly describes the development of the concept of civil religion starting from Rousseau and finishing by Robert Bellah and the following American debate. The attention is primarily focused on the development of the content of the concept. Afterwards, it defines the concept as it is being used in the thesis. The second part of the thesis provides the basic arguments defending the application of the concept on Masaryk's thoughts. These arguments are divided into three categories first focusing on the situation of the Czech society in Masaryk's period, second dealing with the aspects of Masaryk's personal life and third focusing on his religious creed and opinions on the role of religion in public sphere. The third part of the thesis describes in detail particular parts of Masaryk's philosophical work through the five basic parts of the concept of civil religion.